



TITLE:

<論文>ケアの倫理と孝の形而上学

AUTHOR(S):

竹中, 利彦

CITATION:

竹中, 利彦. <論文>ケアの倫理と孝の形而上学. 京都大学文学部哲学研究室紀要 2013, 16: 15-25

ISSUE DATE:

2013

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/192337>

RIGHT:

ケアの倫理と孝の形而上学

竹中利彦

序

ケアの倫理は、1980年代に現われた比較的新しい道德思想である。この思想を体系化したネル・ノディングスは、従来の道德思想、特に近代の思想と対決し、その代替案としてケアの倫理学を特徴づける。彼女によれば、近代以来の道德思想である功利主義やカント主義的義務論は、第一に個人中心であり、第二に、何らかの抽象的で普遍的な原理からの推論によって道德判断を行う、という特徴をもつ。特に第二の点について補足すると、功利主義は「関係者全員の幸福の最大化を促進するか否か」、カント主義的義務論は「理性の命じる義務に従っているか否か」という基準によって行為を判断することになる。

それに対し、ケアの倫理は、第一に、ケアする人とケアされる人のケアリング関係こそが重要だという点で关系的であり、第二に、抽象的原理からの推論よりも、具体的で個別的な関係や状況を重視する。これらのことには、明らかな利点もある。例えば、古典的な功利主義では、関係者全員の幸福の最大化を目指す。この場合、私が生活するのに最低限必要なもの以外すべてを、貧困や飢餓に苦しんでいる人に寄付することが善である、という結論が出ることが考えられる。しかしノディングスは、ケアの倫理の立場では、そのようなことは必要なく、目の前のケアされるべき人へのケアこそが第一の責務となる、と言う⁽¹⁾。ケアの倫理からの結論が、われわれの日常的な道德的直観に適合していることは確かであろう⁽²⁾。また、カント主義的義務論では義務の厳格な履行が命じられているため、しばしば状況に合わせた柔軟な判断が難しくなることが指摘される（「真実を述べるべきだ」という義務を厳格に履行するなら、危害が加えられようとしている人を、加害者から隠すことも困難になる）。他方、ケアの倫理では、ケアされるべき人への、その状況に合わせたケアが必要なのであり、状況に適合した柔軟な対応こそが求められることになる。しかし、以上のようなノディングスのケアの倫理には、普遍性がない、社会倫理としての側面が弱い、とする批判がある。それに対し、私的で個別的なものと公的で普遍的なものを峻別することが誤りであると考え、前者であるケアリング関係の連鎖が、後者である社会を構成するという理想を考える。

このように、近代の道德思想と対峙するものとして特徴づけられるケアの倫理であるが、この思想は東洋の思想である儒教道德との共通点を指摘されることがある。儒教道德においても、私的で個別的なものから公的で普遍的なものに至る連続性、そして人間どうしの関係

性が重視されるからである。もちろん、ケアの倫理と儒教道德の間には相違する点もある。本稿では、両者の思想を概観して、その共通点と相違点を明らかにする。とくに、日本の儒学者中江藤樹の「全孝説」という形而上学的思想を紹介して、それがケアの倫理と同じく関係性を重視する道德を含むものであり、しかも藤樹の重視する「孝」は単に個人間の関係であるだけでなく、普遍性を持ち、社会道德にもつながるものであることを示す。本稿の議論は、次のように進む。まず、ケアの倫理の特徴を概観して、シモーヌ・ヴェイユの思想と比較することによってケアの倫理が形而上学的思考や抽象的原理を排除していることを見たい（1.）、ケアの倫理と相似性をもつ思想として中江藤樹の道德を挙げ、彼の形而上学が個別性と普遍性を兼ね備えたものであることを確認する（2.）。

1. ケアの倫理学の特徴

ケアの倫理は、序でも述べたように比較的新しい道德思想である。その端緒として紹介されることの多いのは、ギリガンの『もう一つの声』(Guilligan, 1982)である。この著作でギリガンは、コールバーグの道德発達理論を批判して、男性と女性の道德的発達の過程は異なると主張した。コールバーグによれば、人は「前慣習的」「慣習的」「脱慣習的」の3つのレベル（そして各レベルに含まれる2段階の合計6段階）を経て道德的に発達していく。その発達の過程で、人は自己中心的な判断から普遍的な道德的判断へ、そして、他律的な判断（服従や同調）から判断の根拠を自分の内部にもつような自律的な判断へと移行していく。ギリガンは、このような「普遍性と自律性」を到達点とするような発達過程は、女性にはあてはまらなないと考えた。女性の道德発達には、「ケア」を中心に展開する。すなわち、女性は道德において、「自らの生存」へのケアをもつばらとする前慣習的段階から、社会的に期待される女性としての役割としてケアを行う慣習的段階を経て、あらゆる人を無力でケアされるべき存在として扱う脱慣習的段階に至るのである。そして、ギリガンによれば、男女の道德的発達の最終段階において、道德的判断には次のような相違がある。男性が状況を抽象化したうえで類似の状況に普遍的に妥当する法則や、同等の資格をもつ人を等しく扱うという正義に基づいて、道德的判断を行う。それに対し、女性は直面する状況の細かな脈絡や当事者それぞれの事情、ニーズを気づかうことによって道德的葛藤を解決しようとするのである⁽³⁾。

ギリガンの考え方は、普遍的法則からの推論や、正義に基づく道德的判断を重視する従来の倫理思想を男性的な倫理観とし、それに対して、女性の倫理観に「もう一つの声」としての独自の価値を認めるべきだというものである。しかし、ノディングス(Noddings, 1984)は、このようなケアを中心とする倫理観こそ、男女を問わず採用されるべきものだと主張する。すなわち、彼女によれば、ケアの倫理 (Noddings(1984)では「ケアリングの倫理」と呼ばれ

る)こそが、従来の倫理学(「正義の倫理学」)に取って代わるものなのである。そして、ノディングスのケアの倫理において、根源的な善とはケアリング関係の開始とその維持である(Noddings, 2007, p. 323)。この道德の基礎とされるケアリング関係は、以下のような条件で成立する。

1. A が B をケアしている。
2. A は 1. に従った何らかの行為を行っている。
3. B は A にケアされていると認知している。

そして、このうち 1. においては、「動機の転移 motivational displacement」と「(受容的) 注意(receptive) attention」がケアする人である A の意識を特徴づける、と言われる(Noddings, 2002, pp. 17-19)。

まず、「動機の転移」とは、ケアされる人の動機がケアする人の動機となるような状況である。例えば、子どもである B が靴ひもを結ぼうと努力しているとき、その子どもをケアしている A の指が共感的反応によって動くのを感じるような場合(Noddings, 1992, p. 15)や、数学の教師 A が生徒 B が問題を解こうとしている横に立っているときに、あたかも自分が鉛筆を持って問題を解こうとしているかのように感じる場合(Noddings, 2002, p. 12)である。

次に「注意」であるが、以上のように、相手のニーズを自分のニーズとして感じるためには、魂が自らを空虚にし、他者を受容しなければならない。このような働きが「注意」あるいは「受容的注意」と呼ばれるものである⁽⁴⁾。ここでは、この「注意」の概念に注目して、ノディングスの思想が状況の抽象化と、形而上学的傾向を好まないことを見ておきたい。

根源的な善としてのケアリング関係の成立条件として、ノディングスのケアリングの倫理にとって本質的に重要な「注意」の概念であるが、『家庭から出発する』において彼女は、「道德哲学者たちは注意について(中略)あまり多くを語ってこなかったし、注意の受容的側面が強調されるのはまれなことではなかった」と言う(Noddings, 2002, p. 14)。そして、そのまれな例、「傑出した例外」としてシモーヌ・ヴェイユを挙げるのである(Noddings, 2002, pp. 14-16)。ノディングスはヴェイユの「神への愛のために学校の勉強を活用することについての省察」と題された作品の中から、次の部分を引用する。

聖杯についての最初の伝説では、聖なるいけにえの力ですべての飢えをみたす奇跡の石である聖杯を手に入れる人は、この石を保管している王に次のように言った人だ。その王はひどい傷で体の大部分が麻痺しているのだが、彼に向かって「あなたの苦痛はどの

ようですか」と言う人が聖杯を得るのだ。(Weil, 1966, p. 96)

この「あなたの苦痛はどのようなですか」という問いは、そう問う者の心が開かれていることを示し、道徳的生活の基礎となるものである。ノディングスはヴェイユからさらに引用する。

隣人愛に満ちているということは、ただ隣人に向かって、「あなたの苦痛はどのようなか」と尋ねることだ。それは不幸な人が集合体の単位としてではなく、すなわち、「不幸な人」というレッテルをはった社会の階級の一例としてではなく、私たちによく似た人間がある日不幸によって誰もまねのできない刻印を押されたものとして、存在するということを知ることなのだ。(Weil, 1966, p. 97)

このように、ヴェイユにおいて注意を向けられる人が、「不幸な人」という抽象的な性質を持つグループの一員ではなく、具体的な個人として扱われることをノディングスは重視し、共感を示す。そして、その注意そのものの性格についても、ヴェイユからの引用がなされる。

この視線は第一に注意深い視線である。このとき魂は、ありのままに、その真実の姿において見ている存在を自分自身のうちに受け入れるために、それ自身の内容を空虚にしている。注意のできる人だけにそれができるのだ。(Weil, 1966, p. 97)

ここでノディングスが注目するのは、ヴェイユの言う注意が、注意を向ける人から注意を向けられる人への「投射」ではなく、前者による後者の「受容」になっている点である。ケアする人が「魂」あるいは自己を空虚にして問いかけることで、ケアリング関係が可能になるのである。

このように、ノディングスは、ヴェイユの注意が具体的な個人に向けられること、そして、その注意が自己を空虚にして相手を受け入れる、受容的なものであることに、自らの注意の理論との同一性を見る。しかしながら、それでもノディングスは、ヴェイユの「注意」概念に受け入れがたい点があると考え。ノディングスの批判はどのようなものか。

それは、ヴェイユの注意が、人に対してだけではなく、「学科」や「神」に対しても同様の性質を持つとされる点に関する批判である。ノディングスの引用するヴェイユの著作は、その題名が示すように、「学校での勉強の正しい活用」という文脈のもとで、カトリックの学生に向けて、神と、同胞である人類への愛を育てることにおいて実践されるような注意につい

て述べられている。すなわち、数学の問題であれラテン語の訳読であれ、自らの魂を空虚にしてそれに取り組むことは、神に注意を向けて神を愛することに役立つ。そして、神への愛と隣人愛はヴェイユにとっては同じものだから、学科の勉強によって注意の力を鍛えることは、隣人への愛を持つ能力をはぐくむことだ、ということなのである。ノディングスの批判は、次の2つにまとめられる。

1. 例えば数学への注意の能力をもつ人が、それをもたない場合よりも神に対してより注意できるという説得力のある証拠がない。
2. 神に対してより注意深い人が、同胞である人類に対して注意深いとは限らない。

一言でいえば、「学校での勉強」に対する注意の能力が、生きている他者に対する注意にうまく変わるのか、というのがノディングスの抱く疑問である。数学に対する注意から彫刻に対する注意という変換がないように、数学に対する注意は他者の意識に対する注意には変わらない、とノディングスは言い、さらに、ある知的な分野への注意の能力の発達は、その力を意識することによって、他の人を受容することへの抵抗につながることもあらうと指摘する。このように、同じ注意でも、数学と彫刻、そして他者に対するものでは異なる、すなわち注意は個別の状況によって異なったものだ、とノディングスは考えるのである。ここに見て取られるノディングスによる批判は、第一に、類似の状況を抽象化することに対するものである。

次に、この注意の概念を通して、第二の批判的論点として、ノディングスの思想の形而上学の拒否という側面を見てみよう。数学への注意が他者への注意能力を鍛えることに役立つというヴェイユの主張に対し、対象によって注意のあり方が異なるというノディングスの批判は、ある程度筋の通ったものであろう。しかし、では、ヴェイユは上のような議論をなぜしたのだろうか。ヴェイユにしてみれば、注意とは、神という絶対的な善に到達するために必要なものである。そして、数学のような学校で習う学問の真理は、神のような絶対的真理、絶対的善ではないものの、その像ではあるから、どんな学科であらうと、またその習得に成功しようとしまいと、注意して勉強することによって、神へ向ける注意の能力を育てることができるのである(Weil, 1966, p. 86, pp. 93-94)。さらに、カトリックの洗礼は受けなかったが、その思想から大きな影響を受けたヴェイユにとっては、神への愛と隣人愛は同じものである(Weil, p. 96)。したがって、学科の勉強で注意の能力を育てることは、神へ向ける注意の能力の涵養を通じて、他者に注意する能力を育てることになるのである。ここで、ノディングスによるヴェイユの注意概念に対する批判として上の挙げた2点を見直してみる。両者ともに、

注意の能力の普遍性に関するものではあるのだが、とくに 2. に関して言うならば、この批判はノディングスの宗教的なもの、あるいは形而上学的なものの一般に対する批判とも考えられる。というのも、このような神学的・宗教的な見解は、道德に関して宗教の持つ役割に懐疑的なノディングスにとって、受け入れられるものでないからである。ノディングスにとっては、ケアの倫理は人間生活の関係性にのみ基づくものであって、神が現実存在しようとしまいと、人間の生活における道德に呼び出される必要はない(Noddings, 2002, p. 235; cf. 2010, pp. 141-146)。

このように、ノディングスによるヴェイユの注意概念批判は、真理や善の普遍的な特性や、神の登場する神学的あるいは形而上学的な議論の拒否に由来すると考えられる。すなわち、個人やケアリング関係、あるいは状況の個別性を強調するノディングスは、ヴェイユのするような一般的で抽象的な議論と、神学的形而上学的な前提や議論を受け付けないのである。

しかしながら、個人や関係や状況の個別性を強調することで、さまざまな倫理的問題にその状況ごとの対話や交渉でのみ解決しようとする方針には、序でも述べたように、ケアの倫理に普遍性や社会性が欠けているという批判を生む。もちろん、ノディングスはケアの倫理を体系化する際に、その普遍性と社会性に留意しなかったわけではない。確かにケアの倫理においては、まずケアすることが要求されるのは「身近な他者」こそが、第一にケアされるべき対象である。ノディングスも、「アフリカの飢えている子どもたちをケアする責務は私にはない。私がケアする責務を負っている人々へのケアを放棄するのではないかぎり、他者〔ここでは「アフリカの飢えた子どもたち」；筆者注〕へのケアをまっとうすることができないのだから」(Noddings, 1984, p. 86)と述べて、われわれが責務を負うのはもっぱら身近な他者へのケアであると確認している。しかし、ノディングスは自分を中心とした同心円的關係と、その同心円どうしの連鎖關係を考えることによって、あらゆる人が他のあらゆる人に対して潜在的にケアリング關係に立つという可能性を認める(Noddings, 1984, pp. 46-48)。つまり、自分を中心に「親密な」円の中にいる人々に対して、われわれはケアをする。その外側には、それほど親密ではないが「個人的な配慮」の対象となるような人々がいる。さらにその外側には、いまだ出会ったことのない人々がいる。しかし、いまだ自分と親密な人々が構成する円の中にいない人々も、その親密な人々を通して、その親密な円に入ってくる可能性がある(例えば、娘の夫となる人など)。また、いまだ出会っていない人も、将来においてケアの対象となる親密な円の中に現われるかもしれない(教師にとっての未来の生徒など)。このように、われわれは自分を中心とした同心円と、その連鎖を認識することで、どのような人に対しても「ケアする準備」ができる、とノディングスは言う。つまり、われわれは現実には身近な人とケアリング關係をもつのだが、その關係は連鎖しており、その連鎖的關係を通して、常

に新しい関係ができる可能性がある。そのように連鎖し、新しい出会いによって生まれ続けるケアリング関係によって人々がつながりあうのが、ノディングスのケアの倫理が理想とする社会である。そして、ノディングスはそのような社会の実現のためにどのような方策があるかということを具体的に示してもいる(Noddings, 2002, part 3)。

以上、ノディングスのケアの倫理の特徴と、それが構想する社会のあり方について概観した。次節では、ケアの倫理と儒教道德との関係を、とくに中江藤樹の思想を例として見ていく。

2. 中江藤樹の「孝」と「太虚」の形而上学

2.1 「孝」の普遍性

功利主義や義務論など近代的な倫理のオルタナティブとして捉えられるケアの倫理について、西洋思想に対するオルタナティブとしての儒教道德との類似性が指摘されることがある。ヘルドは、両者を比較して論じた研究を紹介しながら、共通した特徴として、公私の峻別への拒否と、道德思想としての関係的性格を挙げている(Held, 2006, pp. 20-21)。まず、儒教についてこれらの特徴を確認しながら、ケアの倫理との相似性について見ていく。その上で、両者の思想の大きな相違点を、日本近世の儒学者中江藤樹の思想を取り上げて確認する。

儒教において重要なテキストである『四書』の一つ、『大学』において、個人的な道德を「治国」「平天下」すなわち社会の統治につなげる考え方を見ることができる(『大学』, 第1章第2節)。この思想は、世界を平和にしようとするためには、世界の構成要素としてのある一国をよく治め、ある一国をよく治めるためには、国の構成要素としての家族を和合させ、家族を和合させるためには、その構成要素である自分の身をよく修めなければならない、というものである。ここでは、私的な世界と公的な世界が段階的につながっている。つまり、世界の平和という公的で普遍的な道德的目標と、個人の修身や身近な他者としての家族の和合という私的で個別的な道德的目標が段階的につながっているのである。前節で見たように、ノディングスのケアの倫理においても、理想的には、ケアリング関係という私的で個別的なものが連鎖して社会という公的で普遍的なものが構成されるのであるから、両者の思想に共通点を見いだすことは妥当であろう。そして、まず実践せねばならないことが個人の修身や家族の和合という個別的な道德である点にも、ケアの倫理との相似を見ることができる。

さらに、儒教における道德には、関係的な性格があり、その点でも、ケアの倫理との共通点がある。確かに、最初になされるべきは個人の修身であるが、一般的に言って儒教における道德においては常に他者との関係や社会が念頭に置かれている。したがって、儒教道德で

は、個人の修身といっても、個人的な悟りを目的としたものや、神に仕えるための隠遁のようなものではない。儒教道徳は、ケアの倫理と同じく、関係的な性格をもつものであると言えるだろう。「仁」とは、儒教において最も重要な徳であるが、それは人が利他的に行動した際に経験されるものとされている。

そして、『論語』では、この「仁」の元として、「孝」（親を敬愛すること）と「悌」（年長者によく仕えること）が挙げられる。

君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟なる者は其れ仁の本たるか（君子は根本のことに努力する、根本が定まってはじめて「進むべき」道もはっきりする。孝と悌ということこそ、仁徳の根本であろう）」（『論語』学而篇2）

このように仁の元とされた孝の徳であるが、やはり儒教における重要なテキストである『孝経』では、この徳は形而上学的な原理となる。江戸時代初期の思想家である中江藤樹はこの『孝経』を重視し、孝にかかわる「全孝説」という形而上学的思想を説いている。藤樹によれば、孝の徳は宇宙の主宰としての「太虚」にその源をもつ。「太虚」は全宇宙の原理である「気」を生み出すものであり、宇宙の存在の源泉である。『翁問答』において藤樹は、あらゆる人は自分自身のうちに宝をもっており、孝こそがその宝である、と述べる。しかし、孝は個人的あるいは個別的なものであるだけではなく、普遍的なものでもある。

体充⁽⁶⁾曰、今まではおやをよくやしなふをのみ孝行なりと存候。あまねく世俗さやうに心得たるとみえたり。（中略）

師曰、元来孝は太虚をもって全体として、万劫をへてもおほりなく始なし。孝のなき時なく、孝のなきものなし。（『翁問答』, p. 25）

上の引用では、弟子がその師に、親をよく養うことという個別的なことが孝であると考えていたし、世間もそう考えている、と言う。しかし師は、孝とは非常に普遍的なもので、永遠のものである、と言うのである。どうしてあらゆるものが孝をもち、孝が永遠であると言えるのか。藤樹によるならば、次のようになる。われわれはわれわれの存在をわれわれの親から受けた。親がその存在をどこから受けたかといえば、さかのぼれば宇宙から、ということになる。そして、宇宙はその存在を太虚から受けている。したがって、われわれが両親に対してもつ孝の義務は、宇宙全体、そして宇宙の存在の源泉である太虚にまで拡張されるのである。そうであれば、孝は宇宙全体に広がる普遍性を持ち、さらに、宇宙の存在と同じく

永遠のものなのである。さらに、孝には単に親への敬愛のみならず、社会道徳的な側面もある。

太虚神明のほんたいをあきらめ、たてたる身をもつて人倫にまじはり万事に応ずるを、道をおこなふといふ。かくのごとく身をたて道をおこなふを、孝行の綱領とす。親には愛敬の誠をつくし、君には忠をつくし、兄には悌をおこなひ、弟には恵をほどこし、朋友には信にとゞまり、妻には義をほどこし、夫には順をまもり、かりそめにもいつわりをいはず、すこしの事も不義を働かず、視聴言動みな道にあたるを、孝行の条目とする也。(『翁問答』, p. 26)

ここでは、親への敬愛だけでなく、兄弟、夫婦の間の関係、そして君臣の関係においても、望まれるべき関係が孝の関係であると言われている。上の引用では、家臣から君主への関係だけが述べられているが、他の箇所では、君主が家臣を用いる際に「仁」と「礼」にのっとるべきだとあり、それらも孝のヴァリエーションなのである。そして、天子、諸侯、卿大夫、士、庶人それぞれが果たすべき義務を、やはり孝のそれぞれの地位に見合ったヴァリエーションとして説明するのである(『翁問答』, pp. 27-30)。

藤樹はまた、太虚を最上の知恵、最上の善であると考えている。そして、われわれは確かに自分の親に対して孝を実践するが、その実践が同時に、最上の知恵、善としての太虚の表現になっているのである。この知恵や善は普遍的なものであるから、孝の実践には普遍的な基礎があると言える。

2.2 ケアの倫理との異同

以上確認したことから、藤樹の孝を中心とした道徳には、ケアの倫理学との間に少なくとも二つの共通点がある。

第一に、両者の思想はともに、道徳は関係的なものである。ケアの倫理ではケアリング関係、藤樹の思想では孝が、道徳の中心となっている。例えば、これら二つの思想において、幸福は非常に重要な目標ではあるが、功利主義のようにその増進の手段を問わないということはない。ノディングスのケアの倫理においては、最も原始的な善とは、他者とのケアリング関係の開始とその維持であり、幸福はそれを通して実現される。藤樹はある種の因果応報の理論を唱え、もちろんその中では幸福と不幸を重視している。しかし、彼の道徳的目標は、常に、太虚に通じる明德を明らかにすることである(cf. 『靈符疑解』, 『藤樹先生全集』第1巻, p. 147)。

第二に、個別的状況における道徳的判断において、ケアの倫理においても藤樹の思想においても、なんらかの抽象的原理からの論理的推論よりはむしろ柔軟な応答と行動が好まれる。ケアの倫理が抽象的原理を好まないことはすでに見た。そして藤樹の思想においても、もしわれわれが心の中にある真の徳（明德）を明らかにできるなら、われわれはこの世界の変転する状況に自分自身を合わせていくことができると言われている（『論語郷党啓蒙翼伝』、『藤樹先生全集』第3巻, pp. 412-413）。道徳の基礎としての孝とは、この明德を明らかにすることだ、と藤樹は言う（『翁問答』, p. 31）。2.1 でも見たように、孝の現われは個別の状況・立場によって形を変える。その点は、ケアの倫理におけるケアリングと同様なのである。

しかし、これら二つの思想にはもちろん相違点もある。ケアの倫理と儒教道徳の相違として、後者において男性の優位が主張されているという点が挙げられることがある（Held, 2006, p. 21）。もちろんこの点は大きな相違点ではあり、藤樹においても、夫は妻を導き、妻は夫に仕える、という記述もある（『翁問答』, p. 43）。しかしより重要な相違、そして、藤樹において夫と妻の「別」（『翁問答』, p. 32）を主張する原因となっている相違は、形而上学の有無であると考えられる。藤樹の「全孝説」は、太虚という宇宙の根源を概念として含む形而上学である。このような形而上学は、個別的な孝の実践がなぜ善であるのかを説明できるという利点があるだろう。また、社会道徳も、太虚への孝を中心として、その孝のそれぞれの立場や関係における現われとして捉えることができる。その意味で、「全孝説」の形而上学は個別的な実践の重視と普遍的な価値の両立を可能にしていると考えられる。もちろん、第1節で見たように、ノディングスは形而上学を不要なものとみなす。そして、ケアリング関係自体を原始的な善と考えるのだから、それがなぜ善であるのかを説明する必要はない。また、社会は、連鎖するケアリング関係によってつながりあう個人によって構成されればよく、藤樹における太虚のような中心を考える必要はない。この形而上学の有無が、両者の思想が大きく相違する点である。

最後に

以上、ケアの倫理と中江藤樹の儒教道徳の共通点と相違点を確認した。両者は、個別性と関係性を重視する倫理思想である点で共通するが、形而上学への態度が大きく異なっている。筆者のより大きな意図は、例えば藤樹のような儒教道徳と突き合わせることによって、ケアの倫理がどのような思想であるのか、その道徳思想としての長所や難点をより明らかにしたいということである。しかし本稿では、その相違を確認するにとどまり、例えばノディングスの考えるような中心をもたない普遍性および社会性をもつ理論と、藤樹のような太虚を中心とした普遍性および社会性をもつ理論の、どちらが道徳説として有効であるのか、といっ

た問題を扱うことはできなかった。このような問題については、機会を改めて考えたい。

註

- (1) 詳細は第1節で述べる。
- (2) もちろん、功利主義者はそのような直観がいつも信用できるわけではないと反論するだろう。
- (3) 以上のギリガンの思想についてのまとめは、品川(2007)の記述に大きく負っている。
- (4) Noddings(1984)では、同じ働きが「専心没頭 engrossment」と呼ばれていたが、本稿では「注意」という用語を用いることにする。
- (5) 『翁問答』は師とその弟子である体充との対話篇の形をとっている。

文献

中江藤樹の著作については、『藤樹先生全集』(岩波書店, 1940)と、『日本思想体系 29 中江藤樹』(岩波書店, 1974)を用いた。とくに、『翁問答』からの引用は後者による。また、『大学』『論語』『孝経』については、以下の文献を用い、訳文はこれらによった。

『大学』, 金谷治訳, 岩波書店(岩波文庫), 1998年。

『論語』(改訳版), 金谷治訳注, 岩波書店, (岩波文庫) 1999年。

『孝経 全訳注』, 加地伸行, 講談社(講談社学術文庫), 2007年。

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Woman Development*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (1986, 岩男寿美子監訳, 『もうひとつの声—男女の道德観のちがいと女性のアイデンティティ』, 川島書店)

Held, V. (2005). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press.

Noddings, N. (1984). *Caring : A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkley: University of California Press, (1997, 立山善康他訳, 『ケアリング 倫理と道德の教育—女性の観点から』, 晃洋書房.)

—— (1992). *The challenge to care in schools; An Alternative Approach to Education*, Teachers College Press.

—— (2002). *Starting at Home*, University of California Press.

—— (2007). 「補章 ケアの倫理について」, 佐藤学監訳『学校におけるケアの挑戦 もう一つの教育を求めて』所収, ゆみ出版, pp.323-335.

—— (2010). *The Maternal Factor: Two Paths to Morality*, University of California Press.

Weil, S. (1966). *Attente de Dieu*, Librairie Arthème Fayard. (1967, 渡辺秀訳, 『神を待ちのぞむ』, 春秋社.)

—— (1999). *Œuvres*, Gallimard.

[京都大学大学院 OD・哲学]